

ОПЫТ СОПРОТИВЛЯЮЩЕЙСЯ МЫСЛИ

Малахов В.А. (Киев)

Для людей моего поколения образ Мераба Мамардашвили не то чтобы раздваивается, но обнаруживает парадоксальную способность двигаться в двух противоположных направлениях одновременно. С одной стороны, он постоянно обогащается, становится конкретнее и «плотнее» за счёт появления всё новых посмертных публикаций, воспоминаний о философе, исследований, посвящённых его творчеству. С другой — он с такой же неуклонностью отступает вдаль, в тающие пространства и времена нашей философской молодости, и в этом своём движении приобретает черты феномена прозрачного, обладающего ретроспективной целостностью и вместе с тем в каком-то смысле всё более сомнительного, всё более проблематичного для обволакивающегося сознания.

В предлагаемой работе я хотел бы прежде всего сосредоточиться на второй из упомянутых ипостасей философа — на том «случае» или «феномене» Мамардашвили, который в 60–80-е гг. прошедшего столетия привлёк к себе внимание мыслящей аудитории. Итак, как воспринимался и что значил феномен Мамардашвили *тогда* — и чем может быть поучительна память о тогдашнем нашем его восприятии *сегодня*?

На протяжении последнего десятилетия, по мере того как отечественная философия 60–80-х гг. XX столетия обретает статус полноценного предмета историко-философских исследований, мы можем наблюдать отраднейший переход от «чёрно-белой» схемы, преобладавшей ранее в осмыслении идейной жизни того периода, к реальному осознанию её самобытности и многомерности. Мало-помалу становится очевидным: самое интересное и оригинальное в ней — именно то, что выходит за рамки устоявшихся оппозиций марксистского и антимарксистского, советского и антисоветского, социалистической и буржуазной системы ценностей и т. п., то, что пребывает как бы в пространстве *между* соответствующими парадигмами (хотя, бесспорно, испытывает на себе напряжение, порождённое их противостоянием). *Межпарадигмальность* — термин, впервые встреченный мною у Г.С. Батищева, — пожалуй, наиболее существенное определение того пространства мысли, в котором отечествен-

ная философия указанного периода находила и реализовывала свою потаённую, но исполненную амбиций свободу. Под более или менее общим — порою достаточно условным, порою отстаиваемым с какой-то экзистенциалистской страстностью — покровом марксистской терминологии здесь обретались весьма разнообразные мыслители, адекватное прочтение которых доселе во многом остаётся проблемой. Тем интереснее, конечно, вдумываться в подлинное существо их воззрений.

В указанном «философском ландшафте» позднесоветской эпохи Мераб Мамардашвили занимал совершенно особое место. Подступиться к этой особости мне удобнее, исходя из сопоставления с другой, во многом контрастирующей фигурой того времени — яркой и самобытной фигурой Г.С. Батищева, творчеством которого я интересуюсь уже немало лет.

Не буду вдаваться в подробности биографического или психологического плана. Замечу следующее: обоих, как представляется, отличала прежде всего безусловная преданность философии, стремление — да нет, не стремление, а органический навык жить и строить жизнь, исходя из своих философских убеждений. При этом сразу же бросается в глаза и отличие: если Батищев стремился сам и ценил в людях способность целостно присутствовать «здесь и теперь», в каждом конкретном моменте существования и общения, то в Мамардашвили зачастую ощущалась некая опять-таки философски и этически значимая отрешённость, некое сознательное удерживание себя в глубине собственной субъективности (не случайно А.М. Пятигорский в одном из интервью упоминал о «тенденции дистанцирования» как характерной черте его философствования)¹. Если у Батищева явно доминировало активное нравственное начало (способное порою приобретать даже черты своеобразного диктаторства), то Мамардашвили, каким я его помню, чаще всего пребывал в состоянии классической философской созерцательности, способной, однако, с быстротой молнии оборачиваться жёстким суждением, гневной репликой или милой интеллигентской иронией...

Батищев в философии был, безусловно, созидателем. Его концепции деятельностной сущности человека, «непериодизи-

¹ Балаев Н.О. Дистанция в философии. (Из серии историко-философских бесед «Личность и традиция»): Беседа вторая / Н.О. Балаев, А.М. Пятигорский // Мераб Мамардашвили и классическое европейское философское наследие: Традиции и новации. Пермь: ГОУ ВПО «Пермский государственный технический университет», 2007. С. 182.

рующей» типологии социальных связей, глубинного общения существуют в истории мысли как самостоятельные теоретические образования, которые можно обсуждать предметно, вне постоянных обращений к процессу философствования их автора. О Мамардашвили, думается, этого сказать нельзя, вернее, о нём приходится говорить иначе. Совершенно очевидно, что в отечественной философии той поры не было никого другого, кто с такой убедительностью представлял бы основную тональность (не хочется говорить «стихию») *философствования как такового*. Соответственно, любой содержательный разговор о творчестве Мамардашвили не может так или иначе не упираться в тему воплощаемого им «стандарта» философской рефлексии, в тему «философского акта», «выполнению» которого оказывалось, как легко убедиться, подчинено всё предметно-смысловое богатство мысли Мераба Мамардашвили. Мы тоже ещё обратимся к вопросу о характере философской рефлексии в исполнении Мамардашвили — однако чуть позже.

Пока же, напоследок этого краткого сопоставления Мамардашвили с Батищевым, — ещё одно сближение двух философов. Как тот, так и другой были мыслители *трудные*, требующие от своих собеседников-смысленников определённых усилий и вообще учившие ценить трудность человеческого существования. Хотя сама эта трудность раскрывалась ими по-разному. У Батищева она представала главным образом в деятельно-нравственном своём аспекте — как «всежизненная работа общительности»¹, «суровая правда глубинной сопричастности и взаимной... ответственности друг за друга»². У Мамардашвили же на переднем плане — труд и трудность самой мысли, мысли, упорствующей в своём самостоянии, дистанцирующейся не только от поверхностных стереотипов, но и от собственных слишком легко дающихся ходов. «Усилие» — это, по замечанию Э.Ю. Соловьёва, «ключевое слово философской концепции Мамардашвили»³ — обозначает именно состояние ответственного, взыскательного человеческого мышления. Влекущая трудность мысли — пожалуй, первое определённое впечатление от текстов Мамардашвили,

¹ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 289.

² Там же. С. 273.

³ Соловьёв Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили. // Мераб Константинович Мамардашвили (Из серии «Философия России второй половины XX века»). М.: РОССПЭН, 2009. С. 201.

знакомое, я уверен, многим представителям нашего философского поколения ещё со студенческой скамьи. Присмотримся к этому свойству философствования Мамардашвили повнимательнее.

«...Это очень трудно — подумать самому»¹, — эта словно бы мимоходом брошенная Мамардашвили фраза может, пожалуй, служить эпиграфом ко всему его творчеству. Однако что значит для мысли быть «трудной»? Ведь сама мысль приходит легко; как таковая, она «может с нами только случиться»² — в этом отношении также приходится удивляться, что «есть нечто, а не ничто»³. И всё же сам процесс думания или, как, наверное, сказал бы Мамардашвили, «выполнения» или «держания» мысли — это труд, притом труд тяжелейший. Ведь «держатель мысли — значит постоянно, снова и снова возрождать её»⁴, обеспечивать условия её непрерывной реактуализации. Дело мыслящего человека, не желающего терять просвечивающую в каждом мыслительном акте «возможность большей мысли» и «большого сознания»⁵, — упорно, жёстко и последовательно, миллиметр за миллиметром, звено за звеном наращивать и обустривать *пространство* мысли, пространство связного понимания событий и вещей. Обустривать его вопреки напору сил распада и хаоса, вопреки собственной утомляемости и косности, неизменно «на пределе максимально возможного... напряжения всех... сил»⁶ — и *только* так! — ибо «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно»⁷.

Представляется существенным, что этот труд, эта неустанная работа обустройства смысловой среды, сопротивления стихийности мира и экспликации изначально в нём не просматривающихся источников ясности и порядка, согласно Мамардашвили, начинается с «движения души», имеющего невербальный

¹ Мамардашвили М.К. *Философия и свобода* // Мамардашвили М.К. *Мой опыт нетипичен*. СПб.: Азбука, 2000. С. 255.

² Там же. С. 247 (ср.: Мамардашвили М.К. *Картезианские размышления* // Мамардашвили М.К. *Философские чтения*. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 791 и др.).

³ Мамардашвили М.К. *Введение в философию* // Там же. С. 50.

⁴ Мамардашвили М.К. *Картезианские размышления*. С. 640.

⁵ Мамардашвили М.К. *Проблема человека в философии* // Мамардашвили М.К. *Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки*. М.: Лабиринт, 1996. С. 256.

⁶ Мамардашвили М.К. *Философия и религия* // Мамардашвили М.К. *Мой опыт нетипичен*. С. 261.

⁷ Мамардашвили М.К. «Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно...» // Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию*. М.: Прогресс, 1990. С. 126–142.

характер, — «до и независимо от каких-либо уже существующих слов»¹. Этот момент хотелось бы подчеркнуть особо. Первичные вспышки или состояния философского удивления, освещающие для философствующего субъекта путь дальнейшего поиска, всякий раз и во всяком сознании возникают заново — хотя, быть может, и *по поводу* вполне «хрестоматийных» сюжетов, как то удержание достоверности, непостижимость смерти и т. п. Именно поэтому они, в принципе, остаются вне сферы обозначаемого словами, даже взятыми из лексикона наиболее авторитетных направлений философии. Есть неизбежный этап «разгона» философской мысли, на котором верность этой невербализуемой основе, «отвага в невербальном»² приобретает для неё критическое значение; поспешная терминологизация «события мысли» может обернуться утратой, забвением самой сути последнего.

Однако вернёмся к нашей основной теме. Знаменательно, что как раз в связи с приведенными характеристиками философского мышления как трудного делания Мамардашвили заводит речь о «со-природности» философии с «человеческим в человеке»³, её вплетённости в сам способ человеческого существования. Вместе с тем, этим же напряжённым усилием обустройства и сопротивления собственно человеческое начало и консолидирующее его мышление утверждают себя как *бытие*, более того — являют исток бытийственности как таковой (ср.: «...Бытие есть существование такого существа, которое способно позаботиться о своём существовании»⁴; «*бытие есть форма всякого собранного субъекта*»⁵ и др.). Обращает на себя внимание характерная близость такой трактовки к левинасовскому пониманию бытия как «усилия быть» (*conatus essendi*). В поддержку подобного сближения, помимо уже отмеченных моментов, можно было бы, на мой взгляд, привести и введение Мамардашвили — именно в контексте представлений о «самоосновности» бытия — понятия *тавтологии*⁶ (ср. у Левинаса идею «Самотождественного» или «Того же самого» — *le M^{ême}*), а также выразительную акцентировку им *настоящего* времени (ср. Левинасово понятие «эгологии настоящего» как

¹ Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен // Там же. С. 35 (ср.: Там же. С. 272, 275; Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 262, 718, 720–721 и др.).

² Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 662.

³ Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. С. 33.

⁴ Там же. С. 59 (ср.: Там же. С. 63, 64, 70, 249).

⁵ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 791.

⁶ См.: Там же. С. 547 и др. (ср.: Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 298).

средоточия философской онтологии Модерна). Тем примечательнее, что сам Левинас от всего этого комплекса взаимосвязанных онтологических представлений *отмежёвывает* собственно этическое измерение существования человека — отмежёвывает самым решительным образом.

Вообще-то, по-видимому, можно утверждать, что идея бытия как «само-бытия»¹, самообоснованного, самосознающего, самосозидающегося² и при этом предполагающего «возможность самоотождествления персоны»³ — одна из существеннейших концептуальных основ философствования Мамардашвили. Подобный концепт бытия главным образом и привлекается философом для трансцендентального осмысления «личностных структур», определяющих способ человеческого присутствия в мире. Причём такая апелляция к бытию, при всём уважении к её трансцендентальному характеру⁴, не нуждается в структурных опосредованиях: в каком-то приближении, согласно Мамардашвили, действительно можно сказать, что «никакой теории познания не существует, этики не существует, эстетики не существует. В философии есть одна дисциплина — учение о бытии»⁵. Именно как «само-бытие» человеческая личность возникает, «самосозидается», «собирает себя» — собирает «в точке, целиком, когда ты уже не зависишь от того, как что-то сцепится»⁶. К обеспечению условий подобного самодовления, по сути дела, и сводится смысл идеи *спасения*, как его излагает Мамардашвили⁷: под этим углом зрения его философия действительно может быть представлена как «экзистенциальная сотериология»⁸ — своеобразная, я бы сказал, сотериология, которая может обходиться без этики, опираясь на рефлексивную онтологию, интерпретированную как своего рода искусство жить.

У Э. Левинаса есть краткий комментарий на библейский рассказ о Каине и Авеле. Как замечет философ, ответ Каина Богу, вопрошавшему его о его брате Авеле, — «Разве я сторож брату

¹ См.: Мамардашвили М.К. Введение в философию. С. 63 и др.

² См.: Там же. С. 135, 138, 139 и др.

³ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 252.

⁴ См., напр.: Там же. С. 258, 260, 298.

⁵ Мамардашвили М.К. Введение в философию. С. 70.

⁶ Там же. С. 78.

⁷ См.: Там же. С. 76, 95, 100.

⁸ См.: Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили.

моему?» — искренен. Дело, однако, в том, что в этом ответе «нет морали, в нём — одна лишь онтология: я — это я, а он — это он. Мы — онтологически разные существа»¹. Бытие точно, пронизано множественными, хотя и осуществляемыми всякий раз как бы в единственном числе «усилиями» (используя терминологию Мамардашвили); с этической же точки зрения, мы «все ответственны за всё и за всех, и я ответствен более, чем все другие»² (таким образом Левинас пересказывает слова старца Зосимы из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»). Соответственно, тот иницирующий смысл, который Мамардашвили придаёт «движению души», лежащему в основе человеческого само-бытия³, Левинас закрепляет за обращением к Другому.

Мысль проста; может показаться, что слишком проста для интерпретации реального человеческого опыта. И всё же она позволяет сформулировать вопрос: одиночество, отрешённость Мамардашвили — не следствие ли его радикального философского выбора в пользу именно онтологии, а не этики?⁴ Или, говоря более конструктивно — не представляет ли собой философское «учение о бытии» в изложении Мамардашвили некий мыслительный коррелят экзистенциальной позиции *несопричастности*, явственно проступающей во многих жизненных и идейных отношениях философа? Не позволяет ли оно, далее, рассматривать какие-то проявления подобной несопричастности не как грех, а как реализацию обдуманной и по-своему ответственной линии поведения? А может, в иных случаях, иных социальных ситуациях, иных тупиках человеческой истории именно такой способ построения жизни и оказывается спасительным? Годами тесно общаться с коллегами по работе — и при этом как бы наблюдать этих людей «со стороны»⁵, к тому же не имея с ними никаких конфликтов, «поскольку это в общем приятный тип людей,

¹ Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 361.

² Там же. С. 357.

³ См.: Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. С. 35; Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 629–630 и др.

⁴ Последовательную и осуществляемую не без элегантно-редукцию метафизики и этики Другого к онтологии «собранного субъекта» можно обнаружить у Мамардашвили во множестве мест. Укажу лишь несколько, на мой взгляд, достаточно примечательных: Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 298; Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. С. 267, 268; Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 735, 736, 750, 779, 800, 813.

⁵ Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. С. 384.

отличающихся признаком порядочности»¹; не быть ни марксистом, ни антимарксистом²; продолжая жить в обществе, строй которого для тебя нестерпим, не иметь к нему «никаких реформаторских претензий»...³

Оставляю всё сказанное на уровне вопросов и предположений — в частности, потому, что человек широк, и в философских опытах Мамардашвили, а главное, в самой направленности его жизни можно, пожалуй, обнаружить и нечто противостоящее тенденции, прослеженной выше. Во всяком случае, в судьбоносный период истории России и Грузии, когда накопившаяся за десятилетия энергия ненависти выплеснулась видимой миру болью и кровью, — он не искал для себя иной возможности и иного выбора помимо трагической сопричастности и своему грузинскому народу, и той безгласной, вынужденной, искорёженной человеческой общности, которую всё же приходится именовать российской...

В годы философского становления Мераба Мамардашвили в Советском Союзе, как известно, возникали и ширились различные формы сопротивления режиму. Разными способами заявляло о себе диссидентство с выраженным политическим, гражданским, нравственным акцентом. На арену публичной борьбы выходили люди, которых с полным основанием можно считать героями гражданского сопротивления, но которые при этом зачастую обладали вялым, подражательным мышлением, ориентированным на внешние образцы. Мамардашвили, если не ошибаюсь, активным противником режима никогда себя не позиционировал. Тем не менее он явил своим современникам убедительный пример *сопротивления мысли* — мысли, оказывающей сопротивление господствующей бесхребетности самим фактом своего реального присутствия в тогдашней интеллектуальной среде. Ведь, как говорил ещё Дильтей, реальность — это то, что способно оказывать сопротивление; мускулистая, неуступчивая мысль Мамардашвили умела, таким образом, доказывать собственную реальность.

В ряде своих работ Мераб Константинович говорил о том, что собственно «философский акт» начинается с интервала, паузы⁴, причём сама эта пауза представляет собою «нечто, требу-

¹ Там же. С. 389.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию... С. 28, 33, 58.

ющее громадного труда»¹. Действительно, в потоке событий и речей, что как бы сами собою «делаются» и «сказываются»², в потоке времени любая попытка остановиться и ответственно осмыслить происходящее сама по себе есть уже *движение против течения*, своего рода «обратное плавание»³, невозможное без усилий, без риска; ре-флексия в этом отношении неизбежно «рифмуется» с ре-акцией. Решимость к такого рода движению против течения времени, вопреки его предубеждениям, его расхожим мифам — это, по-видимому, как раз то, чего зачастую недостает нам и сегодня. И ныне мы в нашем обществе имеем более чем достаточно поводов говорить об «одичании сознания», о том, что «никакая мысль не прививается»⁴; и ныне слишком легко берём под козырёк перед любым «велеением времени». Так что, на мой взгляд, опыт сопротивляющейся мысли Мамардашвили продолжает оставаться актуальным для нас. (Знаменательно, что акцентуация упомянутого усилия сопротивления сближает Мамардашвили с другим выдающимся гуманитарием его времени — Сергеем Аверинцевым, который на сломе эпох ратовал как раз за сохранение духа выработанной противостоянием тоталитарным режимам «этики сопротивления, одновременно мирного и непримиримого»⁵.) Думается, что и в нашем сегодняшнем мире основания для подобного рода философской позиции — налицо.

¹ Там же. С. 28.

² Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. С. 279.

³ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию... С. 29.

⁴ Там же. С. 62.

⁵ Аверинцев С.С. Будущее христианства в Европе: Опыт ориентации // Аверинцев С.С. София — Логос: Словарь. К.: ДУХ | ЛІТЕРА, 2006. С. 767.